

# “天一理”“性一理”与“仁一理”

## ——从《四书章句集注》看朱子理学的概念结构

田宝祥

(兰州大学 哲学社会学院, 甘肃 兰州 730000)

**[摘要]** 朱子理学的成就之一在于建构了儒家的道德形上学体系。之所以称之为形上学体系, 乃是因为其理学背后有一套较为严整的概念结构。朱子理学的概念结构在其毕生钻研的《四书章句集注》中体现得最为充分。这一概念结构由“天一理”“性一理”“仁一理”三个层面依次展开。在“天一理”结构之层面, 朱子着重强调了“天”——“理”——“天理”的绝对价值、“诚”的基本属性、“人欲”去尽而“天理”流行的基本判断、“圣人”之道的绝佳载体、“理”与“事”的体用架构。在“性一理”结构之层面, 朱子生动呈现了人之“性”与物之“性”乃“天”之“性”的转化与分有之首要内涵、“天一理”与“人一性”所构成之价值序列、儒家之“性”一般指向“天命之性”而非“气质之性”之义理依据、“性—情”关系之心性论思想与方法论意义、“修”与“教”之工夫修炼路径。在“仁一理”结构层面, 朱子集中反映了“仁”之于“人”的主体性确立与道德性挺立的决定作用、“仁”乃人之为人的必然之“理”的题中之义、“仁”乃“心”之枢纽以及“仁”乃人之本性的理论关键、“取舍之分明”与“存养之功密”的“为仁”方法、涵养径路解读“尊德性”与认知径路解读“道问学”的学术走向。从“天一理”到“性一理”再到“仁一理”, 这既是朱子意欲通过《四书章句集注》一书向我们揭示出的概念结构, 也是我们通过文本、义理以及现代哲学的视角重新诠释朱子理学的思想模态。

**[关键词]** 朱子; 理学; “理”; “性”; “仁”

**[中图分类号]** B244.7

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1671-6973(2023)02-0106-11

在中国哲学史上, 朱子“以继承伊洛传统为己任, 以二程思想为基础, 充分吸收北宋其他理学思想家的思想营养, 建立了一个庞大的理学体系”<sup>[1]125</sup>。这也就意味着作为朱子集大成之作的《四书章句集注》既成为我们以现代学术之视域审视朱子理学的首要对象, 又成为我们以两宋理学之视角回溯先秦儒学的重要窗口。从学术史的角度而言, “《四书章句集注》是继汉代五经合集、唐代五经正义之后出现的又一部儒家单经的群集”<sup>[2]</sup>。在《四书章句集注》这一经典著作中, 朱子不仅呈现了自己以及前人对于《论语》《大学》《中庸》《孟子》的深度理解与系统阐释, 而且借由《论语》《大学》《中庸》《孟子》展开了自己关于两宋理学的道德形上学建构。本文以《四书章句集注》为中心、分析朱子

**[收稿日期]** 2021-12-20

**[基金项目]** 国家社会科学基金项目“战国中后期名辩思潮研究”(20220220-22CZX028)阶段性成果。

**[作者简介]** 田宝祥(1989-), 男, 甘肃庆阳人, 哲学博士, 兰州大学哲学社会学院讲师, 甘肃中国传统文化研究会副秘书长。主要研究领域为中国哲学史、中国思想史。

理学的概念结构,缘由与初衷即在于此。

### 一、“天一理”结构及其展开

在朱子理学的概念结构中,“天”——“理”——“天理”构成最高的一组概念。朱子曰:

“天,即理也,其尊无对,非奥灶之可比也。”(《论语集注》)<sup>[3]65</sup>

朱子认为,“天”即“理”,“天”与“理”的结合即构成“天理”,在朱子那里,唯有此三者具有至“尊”之地位,再无其他概念可与之相对,这也就是说,“天理”在朱子那里不仅是最高的概念,而且具有价值上的绝对性。这也就意味着,我们可以从本体论的意义上诠释朱子的“天理”概念以及由“天一理一天理”所展开的概念结构,换言之,“‘理’是他的哲学体系的本体论概念,也是其经典诠释的形上依据”<sup>[4]</sup>。那么,作为本体的“天理”是如何活动呢?朱子曰:

“天地之化,往者过,来者续,无一息之停,乃道体之本然也。然其可指而易见者,莫如川流。故于此发以示人,欲学者时时省察,而无毫发之间断也。”(《论语集注》)<sup>[3]108</sup>

在朱子看来,“往者过,来者续,无一息之停”即变化不息、生生不灭、日往月来、昼夜流转之活动状态,这便是“天”即天地自然之本然,亦可谓“天理”之本然。朱子揭示“天理”之本然状态的用意在于“发以示人”,具体而论,就是希望主体之人能够从“天理”之本然状态中获悉为人处事的要义、探求成贤成圣的路径,这当然是更高一级的要求,若说基本之要领,那便是无论“为学”、还是“修身”,皆须如“川流”一般“无毫发之间断也”。以具象之“川流”比拟抽象之“道体”从而教人“时时省察”而体会“天理”,这当中既有直接之警示,又有间接之隐喻,可谓一语双关。

在朱子理学的概念结构中,“诚”乃是“天理”最为基本的属性,由于“天理”统摄一切,故而“诚亦是天地间无论物与人,无不具有的”<sup>[5]</sup>。朱子论“诚”,可谓深受《中庸》之启发。《大学》虽然也讲“诚”,但出现之次数较少,且主要集中于“诚意”之层面。朱子从《中庸》之“诚”出发,将天之“诚”“天理”之“诚”与《大学》之三纲领、八条目相系,从而扩充了“诚”的内涵,“诚”亦由此成为后世儒者格物、致知、正心、修身之内在精神与价值追求。朱子曰:

“诚者,理之在我者皆实而无伪,天道之本然也;思诚者,欲此理之在我者皆实而无伪,人道之当然也。”(《孟子章句》)<sup>[3]264</sup>

这里,朱子提出了“天道”与“人道”的概念。在朱子看来,“诚”体现在每一个个体身上,便是真实无妄与“无伪”,因此,作为道德主体之人,须在自己的言论、行动乃至整个生命历程中显现“诚”之真实无妄,此乃“人道”之应然,亦是对“天道”“天理”的观照与参验。

在朱子理学的概念结构中,有一基本的价值判断,即在朱子看来,唯有“人欲”去尽,“天理”方可流行。朱子曰:

“天理人欲,同行异情。循理而公于天下者,圣贤之所以尽其性也;纵欲而私于一己者,众人之所以灭其天也。二者之间,不能以发,而其是非得失之归,相去远矣。故孟子因时君之问,而剖析于几微之际,皆所以遏人欲而存天理。”(《孟子集注》)<sup>[3]204</sup>

对于认识主体与行动主体之人而言,“天理”与“人欲”其实都是需要去直面的,都是呈现于我们生命之中的道路与选择,当然,它们的差别也是显而易见的。朱子认为,“循理”而行事,其目的主要在于“公”,“纵欲”而行事,其目的主要在于“私”,故而圣人穷尽其性而众人泯灭其性,由此可见“遏人欲而存天理”之应然性与必要性。在朱子看来,曾点之学的高妙恰恰在于去尽“人欲”。“人欲”去

尽,“天理”方才流行,这亦是整个朱子理学的目的所在。朱子曰:

“曾点之学,盖有以见夫人欲尽处,天理流行,随处充满,无少欠缺,故其动静之际,从容如此。而其言志,则又不过即其所居之位,乐其日用之常,初无舍己为人之意。而其胸次悠然,直与天地万物上下同流,各得其所之妙,隐然自见于言外。视三子之规规于事为之末者,其气象不侔矣,故夫子叹息而深许之。”(《论语集注》)<sup>[3]124</sup>

朱子认为,因循“天理”而为学、求知、行事,反而使人豁达、从容、自在,而不为日常生活之细枝末节所扰。事实上,“去欲”“去私”“去蔽”之过程相当不易,当然,对于儒者而言,这亦可说是一次又一次曲折的升格。升格的目的在于去尽“人欲”、归复本心。在朱子看来,本心一旦归复,便可体会“天理流行、随处充满”之绝妙以及“与天地万物上下同流”之悠然。

在朱子理学的概念结构中,“天理”通过确立“圣人”这一完美典范从而在人类社会充分地显现自身。朱子曰:

“四时行,百物生,莫非天理发见流行之实,不待言而可见。圣人一动一静,莫非妙道精义之发,亦天而已,岂待言而显哉?”(《论语集注》)<sup>[3]168</sup>

在此,朱子首先揭示了“天理”与自然世界之间的关系。在朱子看来,“四时”之行、“百物”之生,即“天理发见流行”于自然世界之“实”证,这也就意味着无论万事万物,抑或时间、空间,都由“天理”所主宰,皆依循“天理”之法则与规律而运行,如果说万事万物总是相对变化的,则可说处于万物之上或曰万物背后的“天理”乃是绝对不变的。紧接着,朱子重点探讨了“天理”与人类社会之间的关系。在朱子看来,“圣人”之道可谓精妙之“天理”的绝佳载体,换言之,进阶圣人之道过程即体察“天理”之过程。

那么,“天理”在自然世界、人类社会中显现自身的方式与机制是什么呢?朱子曰:

“盖至诚无息者,道之体也,万殊之所以一本也;万物各得其所者,道之用也,一本之所以万殊也。”(《论语集注》)<sup>[3]71</sup>

“朱熹同二程一样,把理作为宇宙的本体,认为人伦世事、万物化生无不依理而行”<sup>[6]</sup>。朱子认为,圣人心存“天理”,以“理”为本体,故可发用于人类社会之方方面面且达到尽善尽美之程度。同理,自然世界之万物依循“至诚无息”之“天理”而流转,故可“各得其所”、各取所需。这就是朱子理学及其概念结构所勾勒出的生命图景与世界图景,“天理”乃本体、本原之存在,即所谓“道之体”;人与万物因循“天理”而生长、发展,即所谓“道之用”。进一步讲,在朱子理学的概念结构中,“理”乃“事”与“物”之本体,“事”与“物”则是“理”之发用,这便是“天理”在自然世界、人类社会中显现自身的方式与机制。

## 二、“性—理”结构及其展开

在朱子理学的概念结构中,“天理”显现自身的径路在于“圣人”之道,那么试问:“天理”与人类社会之个体、自然世界之万物究竟是如何发生联系的?“天理”在人与万事万物那里究竟是如何产生作用的?这中间是否有某种形态上的转化、某种义理上的衔接?事实上,这一问题在朱子引入“性”这一概念之后,便大致得到了解决。

朱子以“性”言“理”,认为人与万物皆由“天”所生成、为“天理”所支配,这生成与支配的结果便是人与万物禀有“气”而成全其形体、禀有“性”而成为其自身,这可说是“性—理”结构的首要内涵。

从现代哲学的角度讲,“朱子讲‘性即理’乃是为了以‘天’的客观性来定‘理’的客观性,以便否定‘性’的主观性”<sup>[7]</sup>。在《大学章句》中,我们较少看到朱子关于“性”的论述,但在《中庸章句》之开篇,朱子就提出了“性,即理也”的重要命题。朱子以“性”言“理”,可见“性”这一概念以及“性一理”之结构对于《中庸》诠释之重要意义。朱子曰:

“天以阴阳五行化生万物,气以成形,而理亦赋焉,犹命令也。于是人物之生,因各得其所赋之理,以为健顺五常之德,所谓性也。”(《中庸章句》)<sup>[3]19</sup>

在宇宙论层面,朱子认为,“天以阴阳五行化生万物”之过程即“天理”作用万物、显现自身之过程,从现代哲学的角度讲,如果说“阴阳五行”乃天“化生万物”之形式,那么“气”便成为天“化生万物”之质料,需要注意的是,这里的“气”乃原初之气、本然之气、纯正之气。朱子认为,有了“理”的根基,再赋予“气”的形质,便生成了作为存在者的“人”与作为客观对象的“物”,人与物各自依循其“理”展开其生命轨迹即可谓合乎“道”。在朱子看来,人与物能够显其“理”、合其“道”,也就意味着人与物原本具备“健顺五常之德”“即周到而整全”之“性”。由此可见,在朱子理学的概念结构中,人与物因为各禀其“性”而成为其自身,换言之,人之“性”构成了人之所以为人的本质,同理,物之“性”也构成了物之所以为物的本质。进一步讲,人之“性”与物之“性”皆是“天”之“性”的转化与分有,而“天”之“性”又是“天理”的化身。这亦体现了“天一理”结构与“性一理”结构的连接与迁移。

在朱子理学的概念结构中,若说“天”—“理”—“天一理”构成其价值观念之上线,那么“人”—“性”—“人一性”便构成其价值观念之中线,如果说前者乃“天一理”结构之学说链条,则可说后者乃“性一理”结构之思想链式。朱子曰:

“盖人之性无不同,而气则有异,故惟圣人能举其性之全体而尽之。其次则必自其善端发见之偏,而悉推致之,以各造其极也。曲无不致,则德无不实,而形、著、动、变之功自不能已。积而至于能化,则其至诚之妙,亦不异于圣人矣。”(《中庸章句》)<sup>[3]34</sup>

朱子认为,“天”为“人”提供了范式与摹本,这范式就是“圣人之道”,这摹本就是孔孟之学,对于儒者而言,成为君子、贤人即可谓通达了“人道”、达到了中线,而终极的价值目标便是成为圣人,如此,方可谓贴近了“天道”、触及到上线。那么试问:成为圣人、贴近“天道”何以可能?在朱子看来,无论是成贤还是成圣,无论是“人道”还是“天道”,都是可能的,因为人生而有“理”、有“性”、亦有“善端”,人只要将后天之“偏”加以扭转、使先天之“善”得以发见,进而如圣人那般“举其性之全体而尽之”,便有可能达到“至诚”之境界,领会“天道”之精妙。由此可见,在朱子理学的概念结构中,“天”与“人”虽是两层境界,但它们之间并不截然二分、也不彼此割裂,如同人之“理”是天之“理”的分有与转化、人之“性”是天之“性”的分有与转化一样,人之“道”也是天之“道”的分有与转化,因此,“天道”较之“人道”固然更高,却并非遥不可及,而这超越“人道”并且通达“天道”的可能之径便是“圣人之道”。

除了“天理”与“人性”“天道”与“人道”,在朱子理学的概念结构中,关于“性”的讨论还涉及另一组关系,这便是“天命之性”与“气质之性”。需要指明的是,朱子理学中的“性”一般指向“天命之性”,而非“气质之性”,换言之,在“性”的问题上,朱子褒扬前者、肯定前者而质疑后者、否定后者,这可说是我们辨析“性一理”结构的理论条件与思想依据。“天命之性从本然上言,从理上说;气质之性兼理气而言,是从每个人的现实的人性上说”<sup>[8]</sup>。朱子曰:

“大本者,天命之性,天下之理皆由此出,道之体也。达道者,循性之谓,天下古今之所共

由,道之用也。”(《中庸章句》)[3]20

又曰:

“气质之性,固有美恶之不同矣。然以其初而言,则皆不甚相远也。但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳。”(《论语集注》)[3]164

在朱子看来,天命即“天所赋之正理也”,因而“天命之性”是纯善而根植于人的内心深处的,这也就意味着同“善”端一样,“天命之性”也是需要被开显的。“气质之性”则不同,此乃朱子关于《论语》“性相近也,习相远也”一句的注解与诠释,在朱子看来,气质之性与先天无关,而与人在现实世界的各种境遇、行动相系,换言之,人先天而禀有天命之性,但到了后天之阶段,作为人之本性的天命之性被遮蔽,程度较轻者,尚可立足于善,程度较重者,则逐渐导向了恶,于是在人群之中,便有了善恶之分别,便有了气质之性的差异。那么试问:“恶”的滚滚袭来是否会改变人们的生活世界乃至心灵世界呢?对此,朱子曰:

“性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得于天之气也。性,形而上者也;气,形而下者也。人物之生,莫不有是性,亦莫不有是气。然以气言之,则知觉运动,人与物若不异也;以理言之,则仁义礼智之禀,岂物之所得而全哉?此人之性所以无不善,而为万物之灵也。”(《孟子集注》)[3]305

在朱子看来,“性”就是人从“天”那里所禀受的“理”,换言之,“人之性”即“天之理”最为精妙的一种转化、最为生动的一种呈现,这里的“人之性”同样指向“天命之性”。在朱子理学的概念结构中,“性”是形而上的,是抽象的;“气”是形而下的,是具象的;“性”无善恶之分,“气”却有清浊之别,这亦是“气质之性”的由来。人与物皆有生命、皆有“知觉”与“运动”之能力,这也就意味着人与物皆从“天”那里禀受了“理”,但“天理”落到了人和物那里,最后所呈现出的“性”却是不同的,换言之,人与物在“天理”的笼罩下生存、发展从而成为其自身的整个过程是不同的,在朱子看来,最显著的不同便在于人有“仁、义、礼、智”之“四德”,这既是“人之性”“人之理”的核心所在,亦是人之为人实在与应然层面、在德性与德行层面的和合统一。由此可见,通过与“物”的对比,朱子进一步确立了人的主体性与道德性,这就在较为广泛而普遍的意义之上揭示了人的本善之理以及向善之势。解决了前提性的问题,下一步便是:如何向善以及回到本善?如前所论,最直接的方案就是去尽“私欲”。对普通之人而言,直面并化解“私欲”之侵扰可谓人生之难题,但在朱子看来,这恰恰是普通之人进阶“君子之道”乃至“圣人之道”的关键一步,换言之,唯有去尽“私欲”,才能尽其心、“充其性”、显其理。

那么试问:在“性—理”结构下,主体之人该如何尽其心、“充其性”、显其理呢?这便涉及心性论问题。事实上,在朱子理学中,“性—理”结构在心性论方面还有一子结构,这便是关于“性—情”的讨论。朱子曰:

“喜、怒、哀、乐,情也。其未发,则性也,无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也,无所乖戾,故谓之合。”(《中庸章句》)[3]20

朱子从《中庸》之义理出发,判定喜、怒、哀、乐乃人之“情”,“情”之根源处乃是“性”,若说“情”是“性”的“已发”,则可说“性”是“情”之“未发”,若说“未发”之“性”是完好的,则可说“已发”之“情”难免有所偏倚。那么试问:对于个体之人而言,“性—情”的分寸与尺度是什么呢?这便是“中”“和”这两个概念的意义与价值所在。在《中庸》那里,“中”即“无所偏倚”、不偏不倚,“和”即“无所乖戾”、顺

遂无违。朱子曰：

“道之所贵者中，中之所贵者权。”(《孟子集注》)<sup>[3]335</sup>

又曰：

“权，称锤也，所以称物之轻重而取中也。执中而无权，则胶于一定之中而不知变，是亦执一而已矣。”(《孟子集注》)<sup>[3]334</sup>

在朱子看来，“中”乃是“道”的要义，紧接着，“权”又是“中”的要点，换言之，理解了“权”的概念，方可真正理解“中”；理解了“中”的概念，才能充分把握“道”。那么，如何理解“权”呢？在朱子看来，“权”即权衡、权变，从方法论的角度讲，就是要人在面对错综复杂之现实境遇时，既能够因循“中”的普遍性原则做出方向性、整体性的判断，又能够对具体事件、个别对象的特殊性有所体察从而适时地、局部地予以调整。简而言之，“中”是“权”的基础与立足点，“权”是“中”的补充与助推术。

紧接着，我们不禁要问：如何才能使“已发”之“情”不偏不倚从而无悖于“未发”之“性”呢？这便指向“性一理”结构之工夫论问题。朱子曰：

“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。此学问之极功、圣人之能事，初非有待于外，而修道之教亦在其中矣。”(《中庸章句》)<sup>[3]20</sup>

在《中庸章句》中，朱子反复提到了一个动词：“修”。“修”的主体是“人”、是“己”，进一步讲，所要“修”的乃是人之“道”、己之“身”。所谓修身与修道，无非是吾之心与天地之心、吾之气与天地之气相合的过程。在朱子看来，“修”的过程中还需要“教”的介入，“教”可使人保持诚敬之状态、把握“为学”之要领。通过“修”与“教”之工夫，“已发”之情方可顺乎本性而不违于“性”。这也就意味着，在朱子理学的概念结构中，“教”与“修”既是“性一理”结构在人类社会得以展开的基本方式，又是“人道”得以显现的主要路径。朱子曰：

“德无不实而明无不照者，圣人之德。所性而有者也，天道也。先明乎善，而后能实其善者，贤人之学。由教而入者也，人道也。”(《中庸章句》)<sup>[3]33</sup>

朱子认为，圣人之德“明无不照”“所性而有”，此乃“天道”；对于包括儒者、士大夫等在内的“贤人”而言，要想显现其本有之“性”、扩充其本心之“善”，则须通过“教”以及上文所论之“修”来实现，故而在朱子理学的概念结构中，“教”与“修”便成为“人道”的基本方式与主要路径。那么试问，如何“教”、如何“修”呢？毫无疑问，在朱子看来，就是对“天道”的演绎与体贴。“天道”可以说是朱子理学所勾勒出的一幅完满的生命图景，它由“天理”所描绘、以“圣人之道”为范式，“人道”之展开以其为据，世界之运转亦以其为律。论及“修”“教”之工夫，也就意味着朱子理学的讨论对象已由有万物之“性一理”悄然转向“人”之道德主体，而在这一层面，人的主体性的确立与人的道德性的挺立无疑成为朱子理学的先决问题。

### 三、“仁一理”结构及其展开

由上可知，朱子一方面以“天一理”为原点、为基石从而推导、展开整个生命世界与自然世界，一方面又以“性一理”为内涵、为依据从而确立人与万物的本质属性。从思想史的角度讲，这也是整个宋明理学的价值归旨所在，即“吸取和批判释道哲学后，将伦理提高为本体，以重建人的哲学”<sup>[9]</sup>，只不过这一哲学的建构方式在朱子那里体现得更为明晰。朱子以“人为万物之灵”立论，由此展开了

一条普通之人进阶“君子之道”乃至“圣人之道”的光明之路。那么试问:对于普通之人而言,进阶“君子之道”乃至“圣人之道”何以如此重要呢?对此,朱子的解释是,“君子之道”尤其是“圣人之道”关乎“仁”与“理”的开显,换言之,进阶“君子之道”与“圣人之道”的最终目的在于使“良心”得以发见、使本心得以归复,这对于普通之人而言最为要紧、最为精微亦最为切实,至此,在朱子理学的概念结构中,“仁一理”之于道德主体之人及其所构成之人类社会的意义与价值已然十分清晰。

在《论语集注》中,朱子通过类比的方式说明了“仁”之于“人”的主体性确立与道德性挺立的重要意义,此乃“仁一理”结构的理论前提。朱子曰:

“民之于水火,所赖以生,不可一日无。其于仁也亦然。但水火外物,而仁在己。无水火,不过害人之身,而不仁则失其心。是仁有甚于水火,而尤不可以一日无也。”(《论语集注》)<sup>[3]157</sup>

朱子认为,水、火之于人,可谓生存之必需,“仁”亦如此,这可以说是它们的相同之处,然而水、火对人来说终究是外在的,“仁”对人来说却是内在的,这可以说是它们的不同之处。进一步讲,因为“仁”是内在的,所以在朱子看来,较之水、火,“仁”跟人的关系更为紧密、更为必要。由内在之“仁”可知,朱子对于人的基本规定乃是道德之主体,在朱子的概念结构中,人从“天”那里禀受了“理”,紧接着“理”转化为“性”内在于每个人的“心”中,这便成了“仁”。如果我们承认在朱子理学中,“仁”代表了人类社会的道德原则,而“理”代表了整个宇宙的普遍法则,那么我们就可以说“仁”之“道德原则实质上就是宇宙普遍法则在人类社会的特殊表现而已”<sup>[1]126</sup>。具体而论,人在现世中成长、发展,以“义”为准则、以“学”为径路、以“礼”为规范,一点点将“欲”去尽从而使本心得以开显,这整个过程即可谓“求仁得仁”。朱子又曰:

“学至于仁,则善有诸己而大本立矣。”(《论语集注》)<sup>[3]157</sup>

显然,在朱子看来,为“学”之人通达了“仁”,便可发见“善”之端倪,“善”端一旦开显,也就意味着“仁一理”之本得以归复,即可谓“大本立矣”。

在朱子理学的概念结构中,“仁”是人之所以为人的必然之“理”,此乃“仁一理”结构的题中之义。朱子曰:

“仁者,人之所以为人之理也。然仁,理也;人,物也。以仁之理,合于人之身而言之,乃所谓道者也。”(《孟子集注》)<sup>[3]344</sup>

又曰:

“仁者,爱之理,心之德也。为仁,犹曰行仁。”(《论语集注》)<sup>[3]50</sup>

从“类”的角度讲,“仁”可说是一种“理”,“人”无疑也是万物之一,朱子在此基础上进一步指出,使“仁”之“理”与“人”之“身”相契合,这便是所谓的“道”。另外,朱子又指出:“仁”既是“理”的一种,又是“德”的一种,这里的“理”乃指天理,这里的“德”乃指德性,进一步讲,“仁”之理与“爱”有关,“仁”之德与“心”相系,换言之,“爱”乃“仁”之基本精神,“心”乃“仁”的主要载体。

在朱子理学的概念结构中,“仁”并不具有“理”那样的至高性,但“仁”乃“心”之枢纽,若无“仁”,“心”之道德功能便无法发动。朱子曰:

“仁者,人心之全德,而必欲以身体而力行之可谓重矣。”(《论语集注》)<sup>[3]100</sup>

朱子认为,“仁”乃“心”之“全德”,这里的“全”可以有两种理解:第一,整全;第二,完满。对于普通之人而言,要想保持并呈现“仁”的整全性与完满性可谓十分不易,在朱子看来,不仅需要立志、为学、致知、修己,而且需要在现实世界中担当重任、身体力行,这里,我们看到了作为一代大儒的朱

熹,其身上所具有的坚毅而仁厚的君子人格与士大夫精神。如果说“孝悌”在孔子那里乃“为仁之本”,则可说“仁”在朱子那里即是“为人之本”,朱子讲“为仁”就是“行仁”,这便是强调内在之德性与外在之德行的统一,对于普通之人而言,德性的养成与德行的修炼乃成贤成圣的两个重要方面,此二者互相促进、缺一不可。

朱子所论君子“为仁”之方法,乃有“取舍之分明”“存养之功密”两种,这亦可说是“仁一理”结构的展开方式。朱子曰:

“君子为仁,自富贵、贫贱、取舍之间,以至于终食、造次、颠沛之顷,无时无处而不用其力也。然取舍之分明,然后存养之功密;存养之功密,则其取舍之分益明矣。”(《论语集注》)<sup>[3]69</sup>

朱子认为,“为仁”当有一种“无时无处而不用其力也”的诚挚态度,即便颠沛他乡、流离失所,也要致力于“为仁”之事业。当然,于“为仁”而言,仅有诚挚之态度远远不够,还需有效、可行之方法,这便是朱子所论“取舍之分明”与“存养之功密”。在朱子看来,这两个方面的内容互相补充、不可偏废。具体说来,“取舍之分明”可以保证主体之人有更为充沛的时间、精力与心思去夯实“存养”之工夫,而“存养之功密”则可使得主体之人在面对重要的判断与抉择时更为坚定、清晰而明确。

通过涵养之径路解读“尊德性”,借由认知之径路解读“道问学”,此乃朱子“仁一理”结构的延伸与走向。“从认识论的路线和原则看,朱熹一方面承认人的内心本有天赋的道德原则,同时又强调认识的直接对象是具体事物之理,只有通过具体的学习的积累过程才能最终使内心的原则彰显出来”<sup>[1]142</sup>。朱子曰:

“尊德性,所以存心而极乎道体之大也。道问学,所以致知而尽乎道体之细也。二者修德凝道之大端也。不以一毫私意自蔽,不以一毫私欲自累,涵泳乎其所已知,敦笃乎其所已能,此皆存心之属也。析理则不使有毫厘之差,处事则不使有过不及之谬,理义则日知其所未知,节文则日谨其所未谨,此皆致知之属也。盖非存心无以致知,而存心者又不可以不致知。”(《中庸章句》)<sup>[3]36-37</sup>

通过对比“尊德性”与“道问学”这对概念,朱子认为:“尊德性”主要指向道体之宏观视阈,而“道问学”主要指向道体之微观视阈,相较之下,前者重在“存心”,乃是从道德心出发;后者重在“致知”,乃是从认知心出发。在朱子看来,此两者乃是“修德”“凝道”之主要方案,这也与上文所论“存养之功密”与“取舍之分明”相契合。那么试问:如何“存心”而“修德”、“致知”而“凝道”呢?对此,朱子认为:去私意之蔽、除私欲之累,消化“已知”、把握“已能”,乃“存心”之主要内容;分析道理无所偏差,处理事务恰如其分,义理日有所知,言行日有所虑,即“致知”之主要内容。在朱子的概念结构中,“存心”与“致知”是相互依存、相互呼应的关系,“存心”是“致知”的内在动力,而“致知”是“存心”的外在推扩,此二者之结合,即《中庸章句》所谓“圣贤所示入德之方”,在朱子看来,因循其方法而恒久地发展下去,即可“极乎道体之大”“尽乎道体之细”。朱子又曰:

“仁义根于人心之固有,天理之公也。利心生于物我之相形,人欲之私也。循天理则不求利而自无不利,徇人欲则求利未得而害已随之。”(《孟子集注》)<sup>[3]188</sup>

在朱子理学的概念结构中,“天理”与“公”相关,“人欲”与“私”相关,如果说“仁一义”乃“天理之公也”,则可说“利”乃“人欲”之私念。在朱子看来,因循“天理”而发展,则“利”不求自来,但若沉溺于“人欲”,其结果往往是“利”未至而“害”相随。而因循“天理”的方式便是“求仁”与“为仁”,这也是人的道德能力的体现。从现代哲学的角度而言,“人之所以有别于其他存有,恰在于他有把理本体



在个体层面充分实现出来的可能性”<sup>[10]</sup>。在朱子看来,“仁”至即“理”至,“理”至即意味着人的“天命之性”得以完满,亦意味着“天理”之光在人间得以重新点亮。

#### 四、结语

总而言之,朱子理学的背后有一套较为严整的概念结构,这在其毕生钻研的《四书章句集注》中体现得最为充分。这一概念结构由“天一理”“性一理”“仁一理”三个层面依次展开。在“天一理”结构之层面,朱子首先认为,“天理”之本然状态在于变化不息、生生不灭,朱子揭示此内容的用意在于“发以示人”,教人“时时省察”而体会“天理”;朱子认为,“诚”乃“天理”的基本属性,体现在每一个个体身上,便是真实无妄与“无伪”;“人欲”去尽而“天理”流行,乃朱子理学的基本价值判断,也是我们理解朱子理学的重要出发点;“圣人”之道乃是精妙之“天理”的绝佳载体,进阶圣人之道的过程即体察“天理”之过程,这也就意味着在朱子那里,“天一理”通过确立“圣人”这一完美典范从而在人类社会充分地显现自身;朱子认为,“天理”乃本体、本原之存在,人与万物因循“天理”而生长、发展,如果说前者指向“道之体”,则可说后者指向“道之用”,进一步讲,若“理”作为“事”与“物”之本体而存在,则“事”与“物”势必成为“理”之发用,从现代哲学的角度讲,这即是“天理”在自然世界、人类社会中显现自身的方式与机制。

紧接着,朱子以“性”言“理”,这便从“天一理”结构过渡到了“性一理”结构。在“性一理”结构之层面,朱子判定人与万物皆由“天”所生成、为“天理”所支配,这生成与支配的结果便是人与万物各自禀有“气”而成全其形体、禀有“性”而成为其自身,换言之,人之“性”与物之“性”皆是“天”之“性”的转化与分有,而“天”之“性”可谓“天理”在世间的化身,这可说是“性一理”结构的首要内涵;如果说“天”—“理”—“天一理”构成其价值观念之上线,则可说“人”—“性”—“人一性”构成其价值观念之中线,前者乃“天一理”结构之学说链条,后者乃“性一理”结构之思想链式;朱子理学所论之“性”一般指向“天命之性”,而非“气质之性”,肯定前者而否定后者,这是辨析“性一理”结构的理论条件与思想依据;“性一理”结构在心性论方面主要表现为“性—情”关系,把握“性—情”关系的关键在于理解“中”“和”之价值观念,在方法论上亦需要“权”的补充与助推;“修”与“教”之工夫修炼,可使“已发”之情顺乎本性而不违于“性”,因此“教”与“修”可谓“人道”的基本方式与主要路径,然而此中之关键又在于对“天道”的演绎与体贴。

最后,朱子将道德主体、认识主体、行为主体之人及其所构成之人类社会的意义与价值落于“仁一理”结构之层面。朱子认为,“仁”之于“人”的主体性确立与道德性挺立起到决定性作用,此乃“仁一理”结构的理论前提;“仁”是人之所以为人的必然之“理”,此乃“仁一理”结构的题中之义;“仁”并不具有“理”那样一种至高性,但“仁”乃“心”之枢纽,若无“仁”,则“心”之道德能力无所发动,因此可说“仁”乃人之所以为人的本性;所谓君子“为仁”之方法,乃有“取舍之分明”“存养之功密”两种,这可说是“仁一理”结构的展开方式;通过涵养之径路解读“尊德性”,借由认知之径路解读“道问学”,此乃“仁一理”结构的延伸与走向。

从“天一理”到“性一理”再到“仁一理”,这既是朱子意欲通过《四书章句集注》一书向我们揭示出的概念结构,也是我们通过文本、义理以及现代哲学的视角重新诠释朱子理学的理论模态。之所以如此确信,乃是因为“天一理”—“性一理”—“仁一理”这一概念结构对于诠释和把握整个朱子理学的思想内容(包括宇宙论、本体论、认识论、心性论、工夫论及所谓道德形上学等)可谓十分有效,

因为它符合中国古人“天一地一人”的观念逻辑。在这一观念逻辑下,“天”与“理”相关,“地”与“性”(包括“物”之“性”与人之“性”)相连,“人”则与“仁”相系,而贯穿整个“天一地一人”这一观念逻辑的即是朱子哲学的“理”,因此,“理”便成为朱子哲学最为核心的概念。作为中国哲学史上最为成熟的理论体系之一,朱子理学在其义理展开的过程中导出了若干个概念,故而对于这些概念之间的关系与结构的分析便成为一项必要的学术任务,本文的研究即立足于此,然而就笔者所得出的观点与结论来看,这项研究仍有纵向探索之必要。就思想史的角度而言,朱子理学的这一概念结构,在其后学以及元、明、清三代的理学大师那里如何被承接和转化?这一后续问题同样值得关注,笔者也将在未来的一段时间里以此为中心展开概念诠释与理论研究之工作。

### [参 考 文 献]

- [1] 陈来. 宋明理学[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2003.
- [2] 陆建猷. 宋代四书学产生的历史动因[J]. 西安交通大学学报(社会科学版), 2001(01).
- [3] (宋)朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [4] 潘德荣. 经典与诠释——论朱熹的诠释思想[J]. 中国社会科学, 2002(01).
- [5] (日)武内义雄. 中国哲学小史[M]. 北京: 民主与建设出版社, 2017: 210.
- [6] 张立文. 中国哲学史新编[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 278.
- [7] 蒋国保. “性即理”与“心即理”本义辨析[J]. 江南大学学报(人文社会科学版), 2011(05).
- [8] 郭齐勇. 中国哲学史[M]. 北京: 高等教育出版社, 2005: 276.
- [9] 李泽厚. 宋明理学片论[J]. 中国社会科学, 1982(01).
- [10] 杨立华. 一本与生生: 理一元论纲要[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2018: 57.

(责任编辑: 谢光前)

### Tianli, Xingli, and Renli:

#### On the Conceptual Structure of Zhu Zi's Neo Confucianism from the Annotations of the Four Books' Chapters and Sentences

TIAN Bao-xiang

(School of Philosophy and Society, Lanzhou University, Lanzhou, 730000)

**Abstract:** One of the achievements of Zhu Zi's Neo Confucianism lies in the construction of the Confucian moral metaphysics system. The reason why it is called the metaphysical system is because there is a relatively rigorous conceptual structure behind its Neo Confucianism. The conceptual structure of Zhu Zi's Neo Confucianism is most fully reflected in his lifelong research on the "Annotations to the Chapters and Sentences of the Four Books". This conceptual structure is developed from three levels: "Tian Li", "Xing Li", and "Ren Li". At the level of the "Tian Li" structure, Zhu Zi emphasized the absolute value of "Tian" - "Li" - "Tian Li", the basic attribute of "sincerity", the basic judgment that "human desires" are exhausted while "Tian Li" is popular, the excellent carrier of the "sage" path, and the practical structure of "Li" and "Shi". At the level of the "nature reason" structure, Zhu Zi vividly presents the primary connotation of the transformation and division of human "nature" and material "nature", the value sequence formed by "nature reason" and "human nature", the theoretical basis of Confucian "

nature" generally pointing to "the nature of destiny" rather than "the nature of temperament", the ideological and methodological significance of the "nature emotion theory" relationship. The path of cultivation is the combination of "cultivation" and "teaching". At the level of the "Ren Li" structure, Zhu Zi concentrated on reflecting the decisive role of "Ren" in the establishment of subjectivity and moral standing of "human", the meaning of "Ren" as the inevitable "Li" in human nature, the pivot of "Ren" as the "heart", the theoretical key of "Ren" as the human nature, the "Ren" method of "selecting and choosing clearly" and "the secret of the merit of preservation and maintenance". The academic direction of "Dao Wen Xue" is interpreted through the path of cultivation and the cognitive path of "respecting virtue". From "Tian Li" to "Xing Li" and then to "Ren Li", this is not only the conceptual structure that Zhu Zi intends to reveal to us through the book "Annotations to the Four Books, Chapters and Sentences", but also the ideological mode of Zhu Zi's Neo Confucianism that we reinterpret from the perspectives of text, semantics, and modern philosophy.

**Key words:** Zhu Zi; Science; Reason; Sex; Ren

(上接第 105 页)

## The Expansion of Public Functions of Southern Jiangsu Academy in the Qing Dynasty

CUI Hai-dong

(College of Humanities, Jiangsu University of Science and Technology, Zhenjiang, Jiangsu 212100)

**Abstract:** In the Qing Dynasty, the academies in southern Jiangsu developed some new functions in addition to the traditional public functions. Politically, Nanjing Zhongshan academy once served as the leading organ for disaster relief, while GaochunXueshan academy has long been the general office of seven townships, performing some functions of public authority. In terms of culture, the rural people in Yixingcounty built academies to fight against the further invasion of Christianity, and achieved good results. In terms of society, rural academies in southern Jiangsu have become the main body of grass-roots education by replacing social studies and voluntary studies with non-governmental schools. It also held law popularization and education activities, such as reading laws, reading the emperor's edicts, and preaching local conventions, and carried out cultural exchanges to become a local cultural center. In the mutual shaping of academia and politics, the fierce confrontation between Chinese and Western cultures, and the balanced development of public power and private sphere, Southern Jiangsu academies have self-development and steady growth, and have strong vitality. They also have profound reference significance in today's cultural renaissance.

**Key words:** Qing Dynasty; southern Jiangsu society; academy; public functions